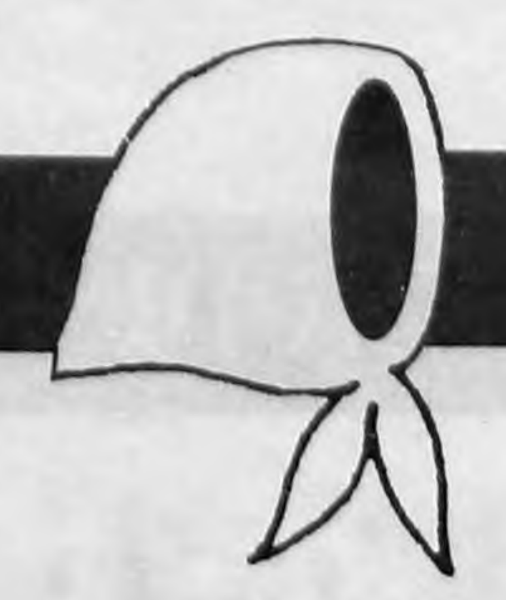
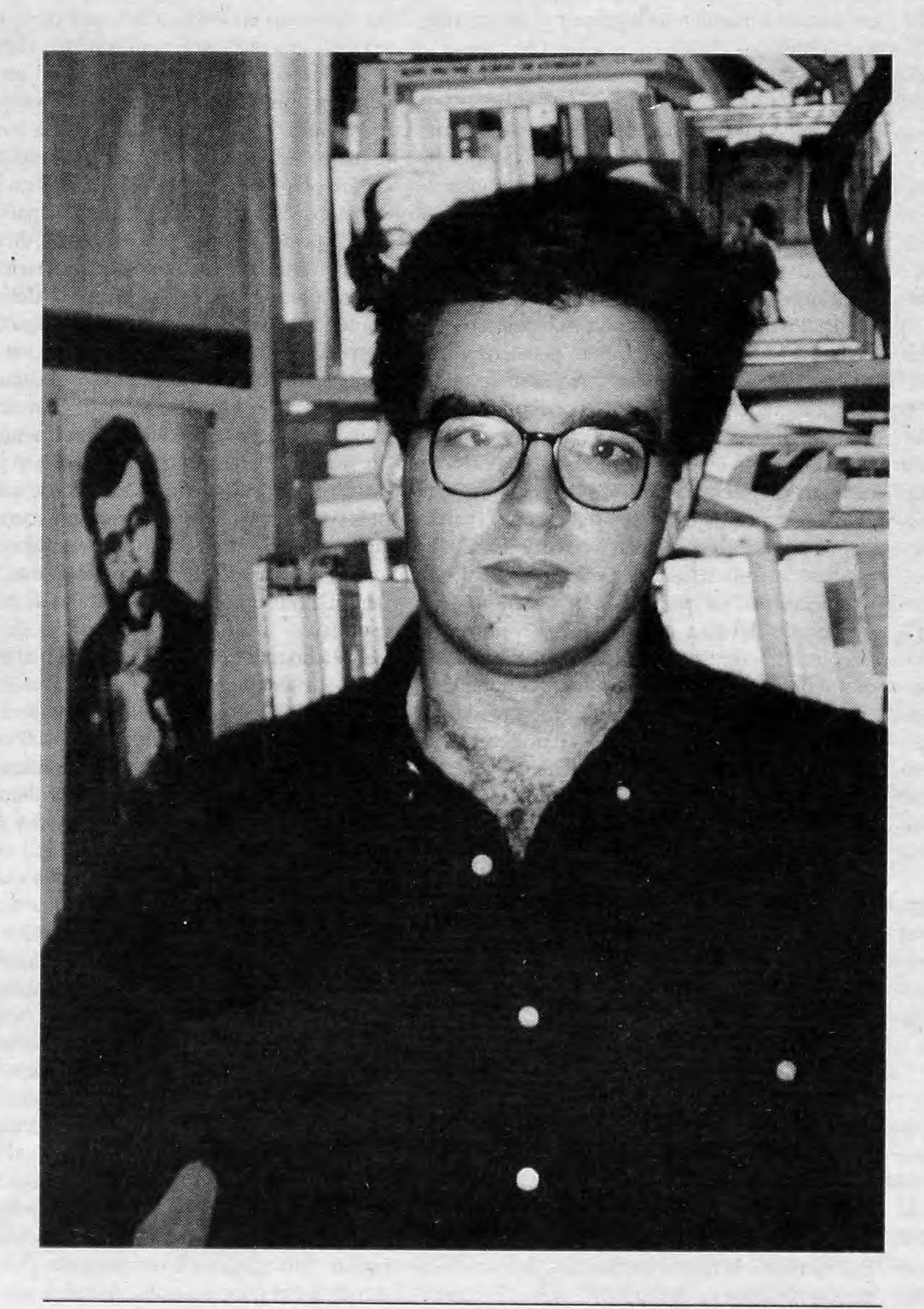


ASOCIACION MADRES DE PLAZA DE MAYO

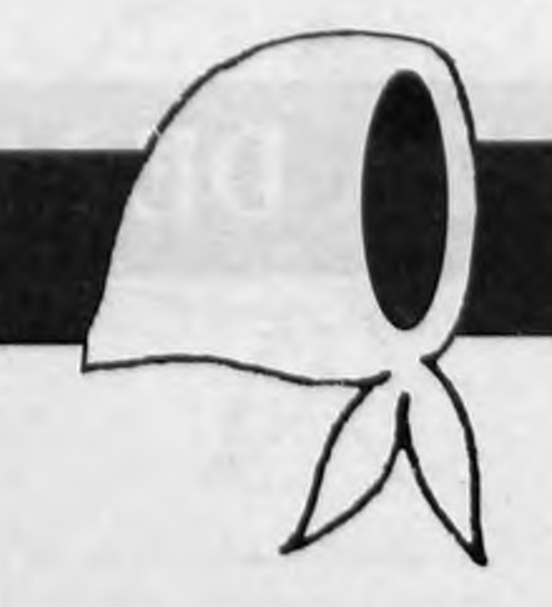
Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo



POR NÉSTOR KOHAN

"Racionalidad y fetichismo"

Página/12



“Racionalidad

La construcción hegemónica de la “normalidad”

Las llamaron “**locas**”. Encabezaban una de las expresiones más decididas de la resistencia contra la dictadura y las llamaron... “**locas**”. A sus hijos, aquellos y aquellas jóvenes que una década antes habían intentado tomar el cielo –y también Córdoba, Rosario y muchas otras provincias argentinas– por asalto, los llamaron “delincuentes subversivos”. La voz del poder no dejaba margen a la duda: la práctica revolucionaria era el índice, según ellos, de “**la locura demencial** de las organizaciones terroristas”.

El revolucionario como “terrorista” y “extremista”, el militante como “subversivo”, **el disidente como “loco” y “demente”.** Así es y ha sido la “tolerancia” del CAPITALISMO REALMENTE EXISTENTE en la Argentina (aunque no sólo aquí...), así es y ha sido el “respeto al OTRO” del LIBERALISMO REALMENTE EXISTENTE en la Argentina.

Más tarde, desde 1983 en adelante, al manifestante se lo llama “activista”, al piquetero o fogonero se lo marca como “infiltrado”, al huelguista se lo estigmatiza como “antidemocrático”, al que exige lo que le corresponde se lo rechaza por su supuesta “irracionalidad”.

¿A qué llamamos, pues, “normal” hoy en la Argentina? ¿Por qué la desaparición de 30.000 personas pudo vivenciarse subjetivamente en 1976 como algo “normal” para gran parte de la población argentina? ¿Por qué la actual muerte diaria por inanición, el abandono absoluto de la vejez, la castración del futuro para las nuevas generaciones se experimenta como “normal” (cuestionable y discutible, pero...”normal”)? ¿Qué malestares de la cultura argentina expresan las recurrentes explosiones “irracionales” de miles de jóvenes en los recitales de los Redonditos de Ricota o en los partidos de fútbol? ¿Por qué esa rebeldía “anticultural” y “antisocial” nunca llega a expresarse políticamente como disidencia organizada? ¿Por qué hoy un chico de la escuela primaria vive como “normal” la estética de la crueldad sin límites de un jueguito electrónico o los asesinatos racistas de la “tolerancia cero” de la policía de Nueva York en su serie preferida de TV?

Sin dar cuenta de estas preguntas prohibidas difícilmente se pueda comenzar a desarmar el mecanismo que repliega y recluye en la crispada geografía de la “irracionalidad” toda negatividad y toda crítica no sólo del modelo sino también del sistema.

El sentido común

¿Qué papel juega el sentido común en el establecimiento de los criterios y parámetros que demarcan lo “normal” de las variadas gamas de conductas supuestamente “irracionales”? ¿Puede aceptarse el sentido común de manera acrítica? ¿Es el sentido común absolutamente homogéneo y compacto? ¿Qué vínculo mantiene el actual sentido común con el proceso de construcción de hegemonía de los sectores dominantes en la Argentina a partir de 1976? Comencemos diciendo entonces que el sentido común, ese saber aparentemente compartido por todos los habitantes de un país, no es puro ni es virgen. Es el resultado de una larga sedimentación de operaciones ideológicas, concepciones del mundo –muchas veces contradictorias– y procesos hegemónicos mediante los cuales determinados segmentos sociales logran generalizar y universalizar su interés particular de clase hasta convertirlo en “interés nacional”.

No obstante, aun internalizando las múltiples influencias de la cultura de las clases dominantes, el sentido común nunca es compacto ni homogéneo (en sentido estricto tendríamos que decir que hay muchos sentidos comunes, pero para simplificar hablemos aquí de un solo sentido común). Por el contrario, es básica y esencialmente contradictorio. Como bien señaló Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*, en él se condensan las posiciones más reaccionarias y también las más democráticas (aunque aquellas predominan por sobre estas últimas cuando la hegemonía social está en manos de las clases dominantes, como es el caso de la Argentina actual).

Por lo tanto tratar de repensar las marcas históricas cuya impregnación se cristaliza en el sentido común que hoy condena como “irracional”, “loco” y “demente” a quien se atreva a enfrentar al poder implica desechar tanto el desprecio elitista de una izquierda supuestamente “científica” -que sin mayores esfuerzos se desentiende del sentido común popular por su carácter “ideológico”– como la apología acrítica del “pueblo puro y virgen” que hoy realiza el neopopulismo electoralista intentando legitimar el actual régimen político.

En el nudo de esa encrucijada histórica hay una fecha emblemática (que nuestra burguesía jamás pronuncia en sus repetidas celebraciones autocomplacientes de “la democracia que supimos conseguir”): 1976. En ese año trágico se produce un punto de inflexión histórica sin el cual resulta imposible entender qué es hoy lo “normal” para el sentido común predominante en la Argentina, qué se entiende por “locura demencial” (no individual sino principalmente en el terreno social y en el ámbito político) y qué se entiende por “irracional”. A partir de allí el conglomerado heteróclito de concepciones del mundo que conviven tensionadamente en el sentido común irá desplazándose hacia posiciones más conservadoras o “de derecha” en relación con núcleos centrales del sentido común popular predominantes en los '60 y los '70. La condena al imperialismo, la crítica al liberalismo y la necesidad de “la liberación” (término cuyo significado difuso y muchas veces contradictorio que el sentido común albergaba hasta ese momento sin problemas) son abruptamente reemplazadas por la “seguridad”, el librempercadismo y los valores de una sociedad norteamericana que se vive hoy como la panacea universal.

> “¿Qué malestares de la cultura argentina expresan las recurrentes explosiones ‘irracionales’ de miles de jóvenes en los recitales de los Redonditos de Ricota o en los partidos de fútbol? ¿Por qué esa rebeldía ‘anticultural’ y ‘antisocial’ nunca llega a expresarse políticamente como disidencia organizada?”

Por ejemplo, la figura arquetípica del “ciudadano-consumidor-contribuyente” sólo era mentada a comienzos de los '80 por personajes como Bernardo Neustadt o Alvaro Alsogaray. Hoy, en cambio, se ha convertido en un lugar común en la política argentina del tercer milenio.

Alcances y límites de la teoría de la ideología

¿Cómo explicarse ese notable desplazamiento de valoraciones y preferencias al interior del sentido común popular predominante en nuestro país? Si descartamos –como es nuestro caso– el conocido lugar común populista de que “el pueblo jamás se equivoca” (¿cómo entender entonces el innegable apoyo popular a Hitler, a Pinochet o incluso el consenso pasivo del que en gran medida gozó la dictadura argentina durante sus primeros años?), tendremos que explicar aunque sea someramente de dónde bebe sus fuentes el sentido común. Si el sentido común no es entonces ni autónomo ni autosuficiente –he ahí la razón por la cual el pueblo sí puede equivocarse y muchas veces efectivamente así lo hace–, ¿cuál es la instancia envolvente cuyos colores tiñen e impregnan el sentido común? Desde las ciencias sociales la respuesta habitual ha sido –por lo menos en la teoría crítica– la ideología.

El término “ideología” tiene una larga historia que no abordaremos aquí (algunos la remontan hasta los “ídolos” de Bacon, otros la refieren a Maquiavelo, pero casi todos concuerdan en que corresponde a Destutt de Tracy, quien lo formula en 1796 y sobre el cual teoriza en un libro publicado en 1801 titulado *Elementos de ideología*). A partir de la utilización que Marx y Engels hacen en *La ideología alemana* de este concepto, se abren dentro mismo del marxismo dos grandes tradiciones de pensamiento en torno a la teoría de la ideología y su vinculación con el sentido común.

La primera tradición, centrada en una concepción epistemológica de la ideología (entendida como “falsa conciencia” y como “error sistemático” que impide el conocimiento científico) tuvo en los '60 en Louis Althusser a su máximo exponente. ¿Cuál es el principal reparo que le podríamos hacer a esta línea de pensamiento? Fundamentalmente la incapacidad para comprender las contradicciones del sentido común –rechazado y cuestionado desde el althusserianismo por ser simplemente una ideología deformante de la realidad– y el carácter excesivamente restringido de la noción de “ideología”, ya que se la entiende únicamente como un sistema plenamente homogéneo y articulado. Una visión que no da cuenta de las múltiples contradicciones, tensiones, préstamos y relaciones que entran dentro del sentido común.

La segunda tradición (dicho todo esto de manera harto esquemática por la falta de tiempo y espacio) se inclina por una visión de la ideología mucho más elástica y flexible, de carácter no tanto epistemológico sino más bien sociológico, en la cual la ideología no necesariamente debe ser falsa ni debe deformar la realidad. Puede haber ideologías que deforman la realidad y otras que no lo hacen. El criterio de esta última tradición está centrado no tanto en el error y la verdad del conocimiento científico, sino en la remisión de la ideología a intereses sociales, de clases. Una concepción que permite entender de manera no esquemática ni mecánica la multiplicidad de tendencias políticas y culturales contradictorias que alberga el sentido común en su seno. En esta segunda tradición, la noción de “ideología” se aproxima y se asemeja mucho a la noción gramsciana de “hegemonía”.

¿Qué es la hegemonía? No es un sistema formal cerrado, absolutamente homogéneo y articulado (estos sistemas nunca se dan en la realidad práctica, sólo en el papel, por eso son tan cómodos, fáciles, abstractos y disecados, pero nunca explican qué sucede en una sociedad particular determinada). La hegemonía, por el contrario, es un proceso que expresa la conciencia y los valores organizados prácticamente por significados específicos y dominantes en un proceso social vivido de manera contradictoria, incompleta y hasta muchas veces difusa. En una palabra, la hegemonía de un grupo social equivale a la cultura que ese grupo logró generalizar para otros segmentos sociales. La hegemonía es idéntica a la cultura pero es algo más que la cultura, porque además incluye necesariamente una distribución específica de poder, jerarquía y de influencia. Como dirección política y cultural sobre los segmentos sociales “aliados” influidos por ella, la hegemonía también presupone violencia y coerción sobre los “enemigos”. No sólo es consenso (como habitualmente se piensa en una trivialización del pensamiento de Gramsci). Por último, la hegemonía nunca se acepta de forma pasiva, está sujeta a la lucha, a la confrontación, a toda una serie de “tironeos”. Por eso quien la ejerce debe todo el tiempo renovarla, recrearla, defenderla y modificarla, intentando neutralizar a su adversario incorporando sus reclamos pero desgajados de toda su peligrosidad. El “respeto” que dicen tener ahora por los derechos humanos y por “la verdad sobre qué pasó con los desaparecidos” los mismos que ayer avalaron el genocidio es un buen ejemplo de este mecanismo hegemónico de cooptación y neutralización del “enemigo”.

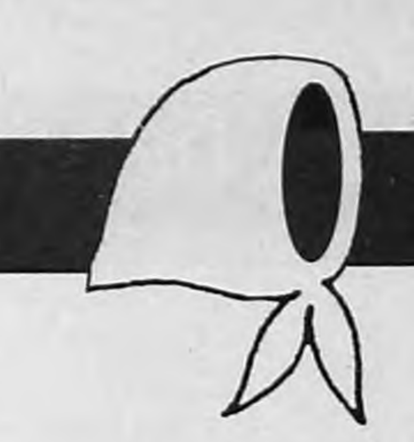


Si la hegemonía no es entonces un sistema formal cerrado como tiende a entenderse la noción de “ideología”, sus vinculaciones con el sentido común son elásticas y dejan la posibilidad de operar sobre él desde otro lado, desde la crítica al sistema, desde la contrahegemonía (a la que permanentemente la hegemonía debe contrarrestar). Si en cambio fuera absolutamente determinante –excluyendo toda contradicción y toda tensión-, sería impensable cualquier cambio en la sociedad.

Por todo ello, en el sentido común actualmente predominante en la Argentina –que condena como “irracional”, “loco” y “demente” a todo aquel que se anime a enfrentar no sólo moral sino también materialmente al poder– hay sin embargo resquicios, fracturas y quiebres desde los cuales la hegemonía del neoliberalismo y de la nueva derecha pueden (y deben) ser cuestionados. Donde hay poder, hay resistencia. El poder jamás es absoluto. Esos quiebres, esas tensiones irresueltas tienen también un origen histórico. Son núcleos de “buen sentido” –como los llamaba Gramsci– y deben su origen a la memoria histórica colectiva que, aun difusa, sobrevive en el pueblo y en los trabajadores. Porque aquellos mismos que son caracterizados como “irracionales” en las puebladas o en los cortes de ruta reactualizan y reviven para el conjunto social la memoria de las grandes jornadas de lucha que protagonizó el pueblo argentino en las décadas pasadas (la mayor de las cuales, el Cordobazo, deja sentir su estela en muchos de estos conflictos, como fue en su momento el Santiagueñazo).

> “Sigmund Freud d
> como un proceso
> particular: ‘el susti
> mujer –de la madr
> cia el niño peque
> Sustituir, tomar un
> también lo define C
> timo parágrafo del
> primer tomo

Sin embargo, a pesar de que el poder nunca es absoluto, a pesar de que donde hay poder hay resistencia, a pesar de que el sentido común jamás es homogéneo y que la hegemonía de las clases dominantes nunca llega a cubrir absolutamente todos los espacios vacíos, ese mismo poder –que condena, como ya señalamos, toda



“Racionalidad y fetichismo”

La construcción hegemónica de la “normalidad”

Las llamaron “**locas**”. Encabezaban una de las expresiones más decididas de la resistencia contra la dictadura y las llamaron... “**locas**”. A sus hijos, aquellos y aquellas jóvenes que una década antes habían intentado tomar el cielo –y también Córdoba, Rosario y muchas otras provincias argentinas– por asalto, los llamaron “delincuentes subversivos”. La voz del poder no dejaba margen a la duda: la práctica revolucionaria era el índice, según ellos, de “**la locura demencial** de las organizaciones terroristas”.

El revolucionario como “terrorista” y “extremista”, el militante como “subversivo”, **el disidente como “loco” y “demente”.** Así es y ha sido la “tolerancia” del CAPITALISMO REALMENTE EXISTENTE en la Argentina (aunque no sólo aquí...), así es y ha sido el “respeto al OTRO” del LIBERALISMO REALMENTE EXISTENTE en la Argentina.

Más tarde, desde 1983 en adelante, al manifestante se lo llama “activista”, al piquetero o fogonero se lo marca como “infiltrado”, al huelguista se lo estigmatiza como “antidemocrático”, al que exige lo que le corresponde se lo rechaza por su supuesta “irracionalidad”.

¿A qué llamamos, pues, “normal” hoy en la Argentina? ¿Por qué la desaparición de 30.000 personas pudo vivenciarse subjetivamente en 1976 como algo “normal” para gran parte de la población argentina? ¿Por qué la actual muerte diaria por inanición, el abandono absoluto de la vejez, la castración del futuro para las nuevas generaciones se experimenta como “normal” (cuestionable y discutible, pero...”normal”)? ¿Qué malestares de la cultura argentina expresan las recurrentes explosiones “irracionales” de miles de jóvenes en los recitales de los Redonditos de Ricota o en los partidos de fútbol? ¿Por qué esa rebeldía “anticultural” y “antisocial” nunca llega a expresarse políticamente como disidencia organizada? ¿Por qué hoy un chico de la escuela primaria vive como “normal” la estética de la crueldad sin límites de un jueguito electrónico o los asesinatos racistas de la “tolerancia cero” de la policía de Nueva York en su serie preferida de TV?

Sin dar cuenta de estas preguntas prohibidas difícilmente se pueda comenzar a desarmar el mecanismo que repliega y recluye en la crispada geografía de la “irracionalidad” toda negatividad y toda crítica no sólo del modelo sino también del sistema.

El sentido común

¿Qué papel juega el sentido común en el establecimiento de los criterios y parámetros que demarcan lo “normal” de las variadas gamas de conductas supuestamente “irracionales”? ¿Puede aceptarse el sentido común de manera acrítica? ¿Es el sentido común absolutamente homogéneo y compacto? ¿Qué vínculo mantiene el actual sentido común con el proceso de construcción de hegemonía de los sectores dominantes en la Argentina a partir de 1976? Comencemos diciendo entonces que el sentido común, ese saber aparentemente compartido por todos los habitantes de un país, no es puro ni es virgen. Es el resultado de una larga sedimentación de operaciones ideológicas, concepciones del mundo –muchas veces contradictorias– y procesos hegemónicos mediante los cuales determinados segmentos sociales logran generalizar y universalizar su interés particular de clase hasta convertirlo en “interés nacional”.

No obstante, aun internalizando las múltiples influencias de la cultura de las clases dominantes, el sentido común nunca es compacto ni homogéneo (en sentido estricto tendríamos que decir que hay muchos sentidos comunes, pero para simplificar hablemos aquí de un solo sentido común). Por el contrario, es básica y esencialmente contradictorio. Como bien señaló Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*, en él se condensan las posiciones más reaccionarias y también las más democráticas (aunque aquellas predominan por sobre estas últimas cuando la hegemonía social está en manos de las clases dominantes, como es el caso de la Argentina actual).

Por lo tanto tratar de repensar las marcas históricas cuya impregnación se cristaliza en el sentido común que hoy condena como “irracional”, “loco” y “demente” a quien se atreva a enfrentar al poder implica desechar tanto el desprecio elitista de una izquierda supuestamente “científica” -que sin mayores esfuerzos se desentiende del sentido común popular por su carácter “ideológico”– como la apología acrítica del “pueblo puro y virgen” que hoy realiza el neopopulismo electoralista intentando legitimar el actual régimen político.

En el nudo de esa encrucijada histórica hay una fecha emblemática (que nuestra burguesía jamás pronuncia en sus repetidas celebraciones autocomplacientes de “la democracia que supimos conseguir”): 1976. En ese año trágico se produce un punto de inflexión histórica sin el cual resulta imposible entender qué es hoy lo “normal” para el sentido común predominante en la Argentina, qué se entiende por “locura demencial” (no individual sino principalmente en el terreno social y en el ámbito político) y qué se entiende por “irracional”. A partir de allí el conglomerado heteróclito de concepciones del mundo que conviven tensionadamente en el sentido común irá desplazándose hacia posiciones más conservadoras o “de derecha” en relación con núcleos centrales del sentido común popular predominantes en los ‘60 y los ‘70. La condena al imperialismo, la crítica al liberalismo y la necesidad de “la liberación” (término cuyo significado difuso y muchas veces contradictorio que el sentido común albergaba hasta ese momento sin problemas) son abruptamente reemplazadas por la “seguridad”, el libremercadismo y los valores de una sociedad norteamericana que se vive hoy como la panacea universal.

“¿Qué malestares de la cultura argentina expresan las recurrentes explosiones ‘irracionales’ de miles de jóvenes en los recitales de los Redonditos de Ricota o en los partidos de fútbol? ¿Por qué esa rebeldía ‘anticultural’ y ‘antisocial’ nunca llega a expresarse políticamente como disidencia organizada?”

Por ejemplo, la figura arquetípica del “ciudadano-consumidor-contribuyente” sólo era mentada a comienzos de los ‘80 por personajes como Bernardo Neustadt o Alvaro Alsogaray. Hoy, en cambio, se ha convertido en un lugar común en la política argentina del tercer milenio.

Alcances y límites de la teoría de la ideología

¿Cómo explicarse ese notable desplazamiento de valoraciones y preferencias al interior del sentido común popular predominante en nuestro país? Si descartamos –como es nuestro caso– el conocido lugar común populista de que “el pueblo jamás se equivoca” (¿cómo entender entonces el innegable apoyo popular a Hitler, a Pinochet o incluso el consenso pasivo del que en gran medida gozó la dictadura argentina durante sus primeros años?), tendremos que explicar aunque sea someramente de dónde bebe sus fuentes el sentido común. Si el sentido común no es entonces ni autónomo ni autosuficiente –he ahí la razón por la cual el pueblo sí puede equivocarse y muchas veces efectivamente así lo hace–, ¿cuál es la instancia envolvente cuyos colores tiñen e impregnan el sentido común? Desde las ciencias sociales la respuesta habitual ha sido –por lo menos en la teoría crítica– la ideología.

El término “ideología” tiene una larga historia que no abordaremos aquí (algunos la remontan hasta los “ídolos” de Bacon, otros la refieren a Maquiavelo, pero casi todos concuerdan en que corresponde a Destutt de Tracy, quien lo formula en 1796 y sobre el cual teoriza en un libro publicado en 1801 titulado *Elementos de ideología*). A partir de la utilización que Marx y Engels hacen en *La ideología alemana* de este concepto, se abren dentro mismo del marxismo dos grandes tradiciones de pensamiento en torno a la teoría de la ideología y su vinculación con el sentido común.

La primera tradición, centrada en una concepción epistemológica de la ideología (entendida como “falsa conciencia” y como “error sistemático” que impide el conocimiento científico) tuvo en los ‘60 en Louis Althusser a su máximo exponente. ¿Cuál es el principal reparo que le podríamos hacer a esta línea de pensamiento? Fundamentalmente la incapacidad para comprender las contradicciones del sentido común –rechazado y cuestionado desde el althusserianismo por ser simplemente una ideología deformante de la realidad– y el carácter excesivamente restringido de la noción de “ideología”, ya que se la entiende únicamente como un sistema plenamente homogéneo y articulado. Una visión que no da cuenta de las múltiples contradicciones, tensiones, préstamos y relaciones que entran dentro del sentido común.

La segunda tradición (dicho todo esto de manera harto esquemática por la falta de tiempo y espacio) se inclina por una visión de la ideología mucho más elástica y flexible, de carácter no tanto epistemológico sino más bien sociológico, en la cual la ideología no necesariamente debe ser falsa ni debe deformar la realidad. Puede haber ideologías que deforman la realidad y otras que no lo hacen. El criterio de esta última tradición está centrado no tanto en el error y la verdad del conocimiento científico, sino en la remisión de la ideología a intereses sociales, de clases. Una concepción que permite entender de manera no esquemática ni mecánica la multiplicidad de tendencias políticas y culturales contradictorias que alberga el sentido común en su seno. En esta segunda tradición, la noción de “ideología” se aproxima y se asemeja mucho a la noción gramsciana de “hegemonía”.

¿Qué es la hegemonía? No es un sistema formal cerrado, absolutamente homogéneo y articulado (estos sistemas nunca se dan en la realidad práctica, sólo en el papel, por eso son tan cómodos, fáciles, abstractos y disecados, pero nunca explican qué sucede en una sociedad particular determinada). La hegemonía, por el contrario, es un proceso que expresa la conciencia y los valores organizados prácticamente por significados específicos y dominantes en un proceso social vivido de manera contradictoria, incompleta y hasta muchas veces difusa. En una palabra, la hegemonía de un grupo social equivale a la cultura que ese grupo logró generalizar para otros segmentos sociales. La hegemonía es idéntica a la cultura pero es algo más que la cultura, porque además incluye necesariamente una distribución específica de poder, jerarquía y de influencia. Como dirección política y cultural sobre los segmentos sociales “aliados” influidos por ella, la hegemonía también presupone violencia y coerción sobre los “enemigos”. No sólo es consenso (como habitualmente se piensa en una trivialización del pensamiento de Gramsci). Por último, la hegemonía nunca se acepta de forma pasiva, está sujeta a la lucha, a la confrontación, a toda una serie de “tironeos”. Por eso quien la ejerce debe todo el tiempo renovarla, recrearla, defenderla y modificarla, intentando neutralizar a su adversario incorporando sus reclamos pero desgajados de toda su peligrosidad. El “respeto” que dicen tener ahora por los derechos humanos y por “la verdad sobre qué pasó con los desaparecidos” los mismos que ayer avalaron el genocidio es un buen ejemplo de este mecanismo hegemónico de cooptación y neutralización del “enemigo”.



Si la hegemonía no es entonces un sistema formal cerrado como tiende a entenderse la noción de “ideología”, sus vinculaciones con el sentido común son elásticas y dejan la posibilidad de operar sobre él desde otro lado, desde la crítica al sistema, desde la contrahegemonía (a la que permanentemente la hegemonía debe contrarrestar). Si en cambio fuera absolutamente determinante –excluyendo toda contradicción y toda tensión-, sería impensable cualquier cambio en la sociedad.

Por todo ello, en el sentido común actualmente predominante en la Argentina –que condena como “irracional”, “loco” y “demente” a todo aquel que se anime a enfrentar no sólo moral sino también materialmente al poder– hay sin embargo resquicios, fracturas y quiebres desde los cuales la hegemonía del neoliberalismo y de la nueva derecha pueden (y deben) ser cuestionados. Donde hay poder, hay resistencia. El poder jamás es absoluto. Esos quiebres, esas tensiones irresueltas tienen también un origen histórico. Son núcleos de “buen sentido” –como los llamaba Gramsci– y deben su origen a la memoria histórica colectiva que, aun difusa, sobrevive en el pueblo y en los trabajadores. Porque aquellos mismos que son caracterizados como “irracionales” en las puebladas o en los cortes de ruta reactualizan y reviven para el conjunto social la memoria de las grandes jornadas de lucha que protagonizó el pueblo argentino en las décadas pasadas (la mayor de las cuales, el Cordobazo, deja sentir su estela en muchos de estos conflictos, como fue en su momento el Santiagueñazo).

Sin embargo, a pesar de que el poder nunca es absoluto, a pesar de que donde hay poder hay resistencia, a pesar de que el sentido común jamás es homogéneo y que la hegemonía de las clases dominantes nunca llega a cubrir absolutamente todos los espacios vacíos, ese mismo poder –que condena, como ya señalamos, toda disidencia al ámbito de la “irracionalidad” y la “locura”– se vive hoy como autónomo y como inmodificable. ¿De dónde proviene tal creencia?

El fetichismo

La atribución de una autonomía absoluta al poder, al margen de los sujetos sociales, como si aquél gozara de vida propia, responde a un proceso que podríamos denominar sin demasiada dificultad como “fetichista”. ¿En qué consiste el fetichismo?

Sigmund Freud define el fetichismo como un proceso de sustitución (en particular: “el sustituto del falo de la mujer -de la madre-, en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora”). Sustituir, tomar una cosa por otra. Así también lo define Carlos Marx en el último parágrafo del primer capítulo del primer tomo de *El Capital* (y lo vuelve a repetir también al final de *El Capital*, en los capítulos “La fórmula trinitaria” y “Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés”, ambos pertenecientes al tercer tomo de esta obra). Para él el fetichismo consiste, como para Freud, en sustituir, en tomar una cosa por otra (Marx incluso lo cita en latín, dice: quid pro quo), es decir, atribuir a las cosas características humanas –personificación– y, a la inversa, atribuir a las relaciones sociales y humanas, características de cosas –cosificación o reificación–.

“Sigmund Freud define el fetichismo como un proceso de sustitución (en particular: ‘el sustituto del falo de la mujer –de la madre-, en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora’). Sustituir, tomar una cosa por otra. Así también lo define Carlos Marx en el último parágrafo del primer capítulo del primer tomo de *El Capital*”

Este doble proceso (de personificación y cosificación) no responde, en Marx, únicamente a una “equivocación” subjetiva de los seres humanos. Marx no es un iluminista (como erróneamente pensaron muchos de sus seguidores) para él el fetichismo no consiste en un “error” superable mediante la explicación pedagógica. La apariencia invertida en la que se asienta el fetichismo tiene raíces en la realidad misma y sólo podrá superársela transformando esa realidad.

El contenido metafórico al que hace referencia el término “fetiche” tiene un origen antiquísimo de carácter religioso y Marx lo sabe. Proviene de los ídolos y dioses paganos (Moloch, Baal, Malcom, Mammon –el dinero, el oro–) a muchos de los cuales se los adoraba ofrendándoles sacrificios humanos. Pero en la teoría crítica asume una nueva significación estrictamente historicista destinada a explicar un fenómeno específicamente moderno: la autonomía, independización y hostilidad que determinados productos humanos –la mercancía, el valor, el dinero, el capital, el Estado y el poder– terminan adquiriendo y ejerciendo contra sus mismos progenitores: los seres humanos. En definitiva: un objeto muerto que cobra vida y se transforma en sujeto, un Frankenstein que se vuelve contra su creador.

En *El Capital* la clave de la teoría del valor –la columna principal de toda la obra, sin la cual todo ese inmenso edificio lógico se derrumba, como bien lo señalaron los mejores críticos del marxismo, como por ejemplo Eugen von Böhm-Bawerk– reside en la particular índole social que adquiere el trabajo humano en la sociedad mercantil: el trabajo abstracto. Un tipo de trabajo que sólo existe y se generaliza en la modernidad (por eso, aunque el fenómeno del tótem y el fetiche sean antiquísimos, dentro de la sociedad mercantil este proceso fetichista de sustitución y de tomar una cosa por otra, la parte por el todo, es estrictamente moderno). Por lo tanto, si la teoría del valor sólo se explica a partir del trabajo abstracto y el trabajo abstracto sólo se comprende a partir del fetichismo de la sociedad mercantil, entonces la teoría del fetichismo es la clave de la teoría del valor y en consecuencia de todo *El Capital*.

No nos detendremos aquí en esa teoría. Sólo hacemos esa observación para alertar sobre aquellas corrientes de pensamiento contemporáneo que pretendieron restringir la teoría del fetichismo únicamente a un proceso “ideológico” o “cultural”, ajeno por completo a la materia de la que trata *El Capital*, sin comprender que si el fetichismo es la clave de la teoría del valor (y el valor es la clave de todas las otras categorías de la economía política), no se comprende nada de *El Capital* al margen de la teoría del fetichismo.

Sentada esa crítica, lo que aquí nos interesa es la otra dimensión de la teoría del fetichismo. No tanto la que explica el valor y el trabajo abstracto sino la que explica el Estado y el poder. Si al poder se le atribuyen características absolutas, si se niega cualquier vínculo con los sujetos sociales de cuya fuente el poder bebe su supuesta “autosuficiencia”, entonces estamos también ante un proceso fetichista, no del valor ni de la mercancía sino del poder.

Lo más terrible de este proceso son las consecuencias que genera en la subjetividad. La “objetividad espectral” del fetiche –en este caso del poder fetichizado y alienado– genera por contrapartida una subjetividad igualmente “espectral”. El fetichismo se basa en un dualismo y una inversión, a mayor “autonomía” del poder, del valor y del mercado, mayor pobreza, miseria y abstracción del sujeto, que se torna completamente impotente (pues toda su fuerza y su capacidad ha sido expropiada y subsumida por el poder). El resultado de este dualismo y de esta inversión es un sujeto caricaturizado, disperso y derrotado que acepta la disciplina heterónoma del mercado y del poder como “normal”, internalizando el proceso fetichista que atribuye al mercado y al poder una absoluta autonomía al margen de las relaciones sociales intersubjetivas. Cuanto más pierde el sujeto más gana su creación autonomizada. Ese particular tipo de subjetividad domesticada y arrodillada ante sus mismos productos –el “libre mercado”, la “Patria”, la sociedad “occidental y cristiana” y el Estado con sus Fuerzas Armadas garantía de la existencia de la misma comunidad argentina, etc.–, nunca nació por “generación espontánea”. Fue construida artificialmente a lo largo de la historia y a partir de un complejo proceso de operaciones hegemónicas. Ese particular tipo de subjetividad es el que aceptó en nuestro país como “normal”, luego de la derrota popular de los años ‘70, el secuestro y la desaparición de 30.000 personas durante la última dictadura militar. El poder militar tenía tal existencia autónoma que, como sucedía con el dios pagano Moloch, todos los “sacrificios” –los secuestros y las desapariciones– eran bienvenidos con tal que el dios –las Fuerzas Armadas y sus patrones empresarios– calmara su ira y su sed de venganza...

¿Abandono del sujeto?

¿En la explicación de la historia argentina y de sus procesos sociales, la teoría crítica puede darse el lujo de prescindir de la subjetividad, a riesgo de desbarrancarse en el... “irracionalismo subjetivista” como hasta poco tiempo atrás reclamaba el marxismo objetivista, primo hermano del positivismo? ¿La historia argentina, y particularmente 1976, sólo se explica por procesos económicos? ¿Fue únicamente un “cambio en el patrón de acumulación”? ¿No estaba en juego nada más?

Que la categoría de sujeto supuestamente ya no cuenta en las ciencias sociales es hoy un lugar común en los ámbitos académicos vernáculos (un abandono que corre parejo con el abandono de la categoría de “totalidad” en aras de la religión indiscutida de “lo micro” y “el fragmento”). Por distintas vías (estructuralismo, posmodernismo, postestructuralismo, etc.) se ha afirmado hasta el hartazgo que la categoría de sujeto ya no sirve para explicar los procesos sociales. El sujeto, por definición, sería supuestamente una “categoría burguesa”. (Además, nos advierten sin realizar ningún estudio empírico, “ha desaparecido la clase obrera”, por lo tanto... debemos despedirnos del sujeto.)

Sin embargo, a contramano de esas modas académicas, la teoría crítica y la filosofía de la praxis no tienen un solo punto de intersección con el humanitarismo burgués asentado en la defensa ahistórica y supraclasista de “la persona humana” (seguramente blanco, cristiano, occidental y varón...), es decir en términos lisos y llanos, con aquel humanitarismo que funciona como la legitimación acrítica del “propietario-ciudadano consumidor” individual presupuesto por la economía política neoclásica, el contractualismo liberal y la teoría de la “elección racional” del marxismo analítico. La subjetividad colectiva –que sólo se transforma en subjetividad dispersa, fragmentada, disciplinada y subsumida en el poder colectivo expropiado y autonomizado del mercado luego de un largo y sangriento proceso histórico– no es el sujeto individual, propietario burgués de mercancías y capital, autónomo, soberano, racionalmente calculador y constituyente del contrato (es decir: el homo economicus eternamente mentado por la economía política neoclásica –la supuesta “ciencia” del neoliberalismo).

“El contenido metafórico al que hace referencia el término ‘fetiche’ tiene un origen antiquísimo de carácter religioso y Marx lo sabe. Proviene de los ídolos y dioses paganos (Moloch, Baal, Malcom, Mammon –el dinero, el oro–) a muchos de los cuales se los adoraba ofrendándoles sacrificios humanos.”

Este otro tipo de subjetividad es fundamentalmente un sujeto colectivo que no ha desaparecido sino que, por el contrario, se ha multiplicado ampliando el radio de potenciales “sepultureros” del capitalismo, como lo demuestran las recientes protestas de Seattle y Davos, para no mencionar otras más cercanas. Su fuerza radica precisamente en su capacidad de cooperación y en la prolongación de cada uno de sus miembros particulares en el plus de fuerza que emerge del conjunto. El individuo aislado sólo llega a ser aislado luego de un largo proceso de rupturas históricas, que en la Argentina costaron la vida de casi toda una generación (pues no sólo habría que contabilizar a los desaparecidos sino también a los presos políticos, a los torturados que quedaron vivos, a los exiliados, etc.).

Que la única manera de defender los derechos sea peticionar sumisa y humildemente “ante las autoridades” –como nos reclama hoy el liberalismo-, que la única manera de hacer política sea por televisión con televidentes sentados en sus casas y completamente aislados de los demás, que cualquier pensamiento a contracorriente del neoliberalismo, principalmente si proviene de la izquierda, sea hoy descalificado a priori (con las expresiones: “setentista”, “psicobolche”, “te quedaste en el ‘45”, “izquierda testimonial” o el más reciente –no nacido en la Argentina– de “políticamente correcto”, etc.), todo eso es producto de un largo proceso de rupturas. En suma: el surgimiento y la emergencia de una subjetividad socialmente disciplinada no remite precisamente... a la generación espontánea.

Por lo tanto, para este otro tipo de subjetividad colectiva que intenta poner en discusión el fetichismo del Mercado y del Poder, que aspira a disputar la hegemonía y que no se arrodilla ni acepta la descalificación a priori de la voz del amo, la racionalidad no es instrumental ni calculadora (como la del burgués individual que opera en el mercado maximizando ganancias e intentando disminuir pérdidas). La teoría política que intenta defender los intereses estratégicos de esta subjetividad colectiva no es el contractualismo de factura liberal (mediante el cual se pretendió legitimar el régimen político posterior a 1983 como si hubiera sido producto de un “contrato libre y voluntario” y no como el régimen social que permitió la retirada ordenada –garantía de la impunidad futura– de las Fuerzas Armadas tras la derrota de Malvinas). Su ontología social tampoco corresponde a las mónadas aisladas (leibnizianas), donde cada hombre su convierte –vía el mercado– en un lobo para el hombre (Hobbes) y cuyas trayectorias individuales mutuamente excluyentes son organizadas por la “mano invisible” (de Adam Smith y sus discípulos contemporáneos...).

Esta **distinción elemental entre dos concepciones diametralmente opuestas y absolutamente contradictorias acerca del sujeto** debería estar en la base de toda discusión al respecto (si desaparece o no, si las ciencias sociales lo disuelven o no, etc.) para evitar los obstáculos repletos de malos entendidos sobre los cuales se ha polemizado regularmente dentro de esta problemática al interior de las ciencias sociales.

¿Cuál es la racionalidad que ha entrado en crisis?

El marxismo –entendido como concepción materialista de la historia, teoría crítica y filosofía de la praxis, no como metafísica cosmológica materialista– constituye sin duda el principal cuestionamiento radical de la modernidad capitalista. No toda crítica de la modernidad debe ser entonces posmoderna. Por ello, el hoy impostergable cuestionamiento de la modernidad capitalista (¿cómo dar cuenta si no de procesos centrales del siglo XX como Auschwitz, Hiroshima o la ESMA argentina?) no implica necesariamente abandonar todo proyecto de emancipación y de crítica social, o toda concepción acerca de la subjetividad, como postulan los partidarios de la posmodernidad o del pragmatismo norteamericano.

Constituye un hecho innegable que los genocidios más atroces del siglo XX –incluido el argentino, cuyas consecuencias todavía pesan sobre nosotros– se realizaron, no desde la “irracionalidad ni desde la “locura” sino desde una planificación burocrática y racional (entendiendo aquí por “racional” la adecuación de medios tácticos a fines estratégicos). Los militares argentinos no asesinaron producto de un arre- ▶

l y fetichismo”



disidencia al ámbito de la “irracionalidad” y la “locura”– se vive hoy como autónomo y como inmodificable. ¿De dónde proviene tal creencia?

El fetichismo

La atribución de una autonomía absoluta al poder, al margen de los sujetos sociales, como si aquél gozara de vida propia, responde a un proceso que podríamos denominar sin demasiada dificultad como “fetichista”. ¿En qué consiste el fetichismo?

Sigmund Freud define el fetichismo como un proceso de sustitución (en particular: “el sustituto del falo de la mujer -de la madre-, en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora”). Sustituir, tomar una cosa por otra. Así también lo define Carlos Marx en el último parágrafo del primer capítulo del primer tomo de *El Capital* (y lo vuelve a repetir también al final de *El Capital*, en los capítulos “La fórmula trinitaria” y “Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés”, ambos pertenecientes al tercer tomo de esta obra). Para él el fetichismo consiste, como para Freud, en sustituir, en tomar una cosa por otra (Marx incluso lo cita en latín, dice: quid pro quo), es decir, atribuir a las cosas características humanas –personificación– y, a la inversa, atribuir a las relaciones sociales y humanas, características de cosas –cosificación o reificación–.

> fine el fetichismo
> le sustitución (en
> uto del falo de la
> , en cuya existen-
> io creyó otrora').
> cosa por otra. Así
> rlos Marx en el úl-
> rimer capítulo del
> e *El Capital*”

Este doble proceso (de personificación y cosificación) no responde, en Marx, únicamente a una “equivocación” subjetiva de los seres humanos. Marx no es un iluminista (como erróneamente pensaron muchos de sus seguidores) para él el fetichismo no consiste en un “error” superable mediante la explicación pedagógica. La apariencia invertida en la que se asienta el fetichismo tiene raíces en la realidad misma y sólo podrá superársela transformando esa realidad.

El contenido metafórico al que hace referencia el término “fetiche” tiene un origen antiquísimo de carácter religioso y Marx lo sabe. Proviene de los ídolos y dioses paganos (Moloch, Baal, Malcom, Mammon –el dinero, el oro–) a muchos de los cuales se los adoraba ofrendándoles sacrificios humanos. Pero en la teoría crítica asume una nueva significación estrictamente historicista destinada a explicar un fenómeno específicamente moderno: la autonomía, independización y hostilidad que determinados productos humanos –la mercancía, el valor, el dinero, el capital, el Estado y el poder– terminan adquiriendo y ejerciendo contra sus mismos progenitores: los seres humanos. En definitiva: un objeto muerto que cobra vida y se transforma en sujeto, un Frankenstein que se vuelve contra su creador.

En *El Capital* la clave de la teoría del valor –la columna principal de toda la obra, sin la cual todo ese inmenso edificio lógico se derrumba, como bien lo señalaron los mejores críticos del marxismo, como por ejemplo Eugen von Böhm-Bawerk– reside en la particular índole social que adquiere el trabajo humano en la sociedad mercantil: el trabajo abstracto. Un tipo de trabajo que sólo existe y se generaliza en la modernidad (por eso, aunque el fenómeno del tótem y el fetiche sean antiquísimos, dentro de la sociedad mercantil este proceso fetichista de sustitución y de tomar una cosa por otra, la parte por el todo, es estrictamente moderno). Por lo tanto, si la teoría del valor sólo se explica a partir del trabajo abstracto y el trabajo abstracto sólo se comprende a partir del fetichismo de la sociedad mercantil, entonces la teoría del fetichismo es la clave de la teoría del valor y en consecuencia de todo *El Capital*.

No nos detendremos aquí en esa teoría. Sólo hacemos esa observación para alertar sobre aquellas corrientes de pensamiento contemporáneo que pretendieron restringir la teoría del fetichismo únicamente a un proceso “ideológico” o “cultural”, ajeno por completo a la materia de la que trata *El Capital*, sin comprender que si el fetichismo es la clave de la teoría del valor (y el valor es la clave de todas las otras categorías de la economía política), no se comprende nada de *El Capital* al margen de la teoría del fetichismo.

Sentada esa crítica, lo que aquí nos interesa es la otra dimensión de la teoría del fetichismo. No tanto la que explica el valor y el trabajo abstracto sino la que explica el Estado y el poder. Si al poder se le atribuyen características absolutas, si se niega cualquier vínculo con los sujetos sociales de cuya fuente el poder bebe su supuesta “autosuficiencia”, entonces estamos también ante un proceso fetichista, no del valor ni de la mercancía sino del poder.

Lo más terrible de este proceso son las consecuencias que genera en la subjetividad. La “objetividad espectral” del fetiche –en este caso del poder fetichizado y alienado– genera por contrapartida una subjetividad igualmente “espectral”. El fetichismo se basa en un dualismo y una inversión, a mayor “autonomía” del poder, del valor y del mercado, mayor pobreza, miseria y abstracción del sujeto, que se torna completamente impotente (pues toda su fuerza y su capacidad ha sido expropiada y subsumida por el poder). El resultado de este dualismo y de esta inversión es un sujeto caricaturizado, disperso y derrotado que acepta la disciplina heterónoma del mercado y del poder como “normal”, internalizando el proceso fetichista que atribuye al mercado y al poder una absoluta autonomía al margen de las relaciones sociales intersubjetivas. Cuanto más pierde el sujeto más gana su creación autonomizada. Ese particular tipo de subjetividad domesticada y arrodillada ante sus mismos productos –el “libre mercado”, la “Patria”, la sociedad “occidental y cristiana” y el Estado con sus Fuerzas Armadas garantía de la existencia de la misma comunidad argentina, etc.–, nunca nació por “generación espontánea”. Fue construida artificialmente a lo largo de la historia y a partir de un complejo proceso de operaciones hegemónicas. Ese particular tipo de subjetividad es el que aceptó en nuestro país como “normal”, luego de la derrota popular de los años '70, el secuestro y la desaparición de 30.000 personas durante la última dictadura militar. El poder militar tenía tal existencia autónoma que, como sucedía con el dios pagano Moloch, todos los “sacrificios” –los secuestros y las desapariciones– eran bienvenidos con tal que el dios –las Fuerzas Armadas y sus patrones empresarios– calmara su ira y su sed de venganza...

¿Abandono del sujeto?

¿En la explicación de la historia argentina y de sus procesos sociales, la teoría crítica puede darse el lujo de prescindir de la subjetividad, a riesgo de desbarrancarse en el... “irracionalismo subjetivista” como hasta poco tiempo atrás reclamaba el marxismo objetivista, primo hermano del positivismo? ¿La historia argentina, y particularmente 1976, sólo se explica por procesos económicos? ¿Fue únicamente un “cambio en el patrón de acumulación”? ¿No estaba en juego nada más?

Que la categoría de sujeto supuestamente ya no cuenta en las ciencias sociales es hoy un lugar común en los ámbitos académicos vernáculos (un abandono que corre parejo con el abandono de la categoría de “totalidad” en aras de la religión indiscutida de “lo micro” y “el fragmento”). Por distintas vías (estructuralismo, posmodernismo, postestructuralismo, etc.) se ha afirmado hasta el hartazgo que la categoría de sujeto ya no sirve para explicar los procesos sociales. El sujeto, por definición, sería supuestamente una “categoría burguesa”. (Además, nos advierten sin realizar ningún estudio empírico, “ha desaparecido la clase obrera”, por lo tanto... debemos despedirnos del sujeto.)

Sin embargo, a contramano de esas modas académicas, la teoría crítica y la filosofía de la praxis no tienen un solo punto de intersección con el humanitarismo burgués asentado en la defensa ahistórica y supraclasista de “la persona humana” (seguramente blanco, cristiano, occidental y varón...), es decir en términos lisos y llanos, con aquel humanitarismo que funciona como la legitimación acrítica del “propietario-ciudadano consumidor” individual presupuesto por la economía política neoclásica, el contractualismo liberal y la teoría de la “elección racional” del marxismo analítico. La subjetividad colectiva –que sólo se transforma en subjetividad dispersa, fragmentada, disciplinada y subsumida en el poder colectivo expropiado y autonomizado del mercado luego de un largo y sangriento proceso histórico– no es el sujeto individual, propietario burgués de mercancías y capital, autónomo, soberano, racionalmente calculador y constituyente del contrato (es decir: el homo economicus eternamente mentado por la economía política neoclásica –la supuesta “ciencia” del neoliberalismo).

> “El contenido metafórico al que hace referencia el término ‘fetiche’ tiene un origen antiquísimo de carácter religioso y Marx lo sabe. Proviene de los ídolos y dioses paganos (Moloch, Baal, Malcom, Mammon –el dinero, el oro–) a muchos de los cuales se los adoraba ofrendándoles sacrificios humanos.”

Este otro tipo de subjetividad es fundamentalmente un sujeto colectivo que no ha desaparecido sino que, por el contrario, se ha multiplicado ampliando el radio de potenciales “sepultureros” del capitalismo, como lo demuestran las recientes protestas de Seattle y Davos, para no mencionar otras más cercanas. Su fuerza radica precisamente en su capacidad de cooperación y en la prolongación de cada uno de sus miembros particulares en el plus de fuerza que emerge del conjunto. El individuo aislado sólo llega a ser aislado luego de un largo proceso de rupturas históricas, que en la Argentina costaron la vida de casi toda una generación (pues no sólo habría que contabilizar a los desaparecidos sino también a los presos políticos, a los torturados que quedaron vivos, a los exiliados, etc.).

Que la única manera de defender los derechos sea peticionar sumisa y humildemente “ante las autoridades” –como nos reclama hoy el liberalismo–, que la única manera de hacer política sea por televisión con televidentes sentados en sus casas y completamente aislados de los demás, que cualquier pensamiento a contracorriente del neoliberalismo, principalmente si proviene de la izquierda, sea hoy descalificado a priori (con las expresiones: “setentista”, “psicobolche”, “te quedaste en el '45”, “izquierda testimonial” o el más reciente –no nacido en la Argentina– de “políticamente correcto”, etc.), todo eso es producto de un largo proceso de rupturas. En suma: el surgimiento y la emergencia de una subjetividad socialmente disciplinada no remite precisamente... a la generación espontánea.

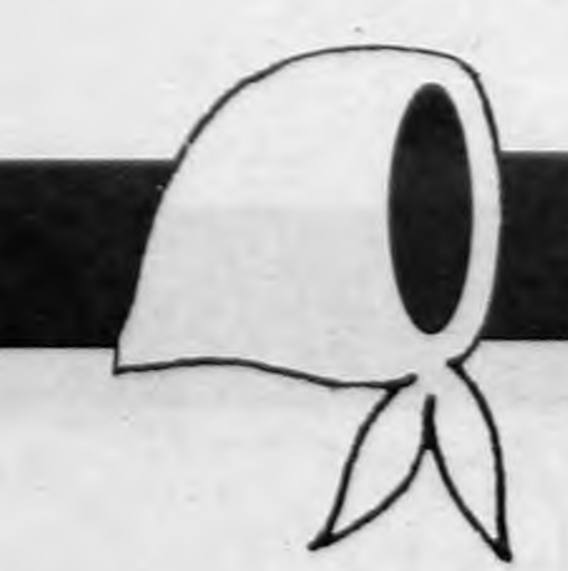
Por lo tanto, para este otro tipo de subjetividad colectiva que intenta poner en discusión el fetichismo del Mercado y del Poder, que aspira a disputar la hegemonía y que no se arrodilla ni acepta la descalificación a priori de la voz del amo, la racionalidad no es instrumental ni calculadora (como la del burgués individual que opera en el mercado maximizando ganancias e intentando disminuir pérdidas). La teoría política que intenta defender los intereses estratégicos de esta subjetividad colectiva no es el contractualismo de factura liberal (mediante el cual se pretendió legitimar el régimen político posterior a 1983 como si hubiera sido producto de un “contrato libre y voluntario” y no como el régimen social que permitió la retirada ordenada –garantía de la impunidad futura– de las Fuerzas Armadas tras la derrota de Malvinas). Su ontología social tampoco corresponde a las mónadas aisladas (leibnizianas), donde cada hombre su convierte –vía el mercado– en un lobo para el hombre (Hobbes) y cuyas trayectorias individuales mutuamente excluyentes son organizadas por la “mano invisible” (de Adam Smith y sus discípulos contemporáneos...).

Esta **distinción elemental entre dos concepciones diametralmente opuestas y absolutamente contradictorias acerca del sujeto** debería estar en la base de toda discusión al respecto (si desaparece o no, si las ciencias sociales lo disuelven o no, etc.) para evitar los obstáculos repletos de malos entendidos sobre los cuales se ha polemizado regularmente dentro de esta problemática al interior de las ciencias sociales.

¿Cuál es la racionalidad que ha entrado en crisis?

El marxismo –entendido como concepción materialista de la historia, teoría crítica y filosofía de la praxis, no como metafísica cosmológica materialista– constituye sin duda el principal cuestionamiento radical de la modernidad capitalista. No toda crítica de la modernidad debe ser entonces posmoderna. Por ello, el hoy impostergable cuestionamiento de la modernidad capitalista (¿cómo dar cuenta si no de procesos centrales del siglo XX como Auschwitz, Hiroshima o la ESMA argentina?) no implica necesariamente abandonar todo proyecto de emancipación y de crítica social, o toda concepción acerca de la subjetividad, como postulan los partidarios de la posmodernidad o del pragmatismo norteamericano.

Constituye un hecho innegable que los genocidios más atroces del siglo XX –incluido el argentino, cuyas consecuencias todavía pesan sobre nosotros– se realizaron, no desde la “irracionalidad” ni desde la “locura” sino desde una planificación burocrática y racional (entendiendo aquí por “racional” la adecuación de medios tácticos a fines estratégicos). Los militares argentinos no asesinaron producto de un arre-



bato apasionado ni de una borrachera circunstancial. Planearon fríamente el terror y la eliminación de 30.000 personas focalizando sobre todo en los efectos disciplinadores que ese genocidio iba a dejar en el conjunto de la población argentina sobreviviente. La matanza fue el medio táctico, la finalidad estratégica "racional" fue remodelar el país, eliminando de aquí a la eternidad toda posibilidad de resistencia.

Que ese tipo de metodología represiva haya sido planificada, diagramada y ejecutada –tanto en la Argentina de Videla como en la Alemania de Hitler– a partir de moldes "racionales" no debería llevarnos al abandono definitivo de toda forma de racionalidad. ¿Desde dónde realizar entonces la crítica impiadosa de esa forma represiva, autoritaria y burocrática de racionalidad (la racionalidad burguesa, para decirlo sintéticamente) sino es desde otra forma, superior, de racionalidad?

De modo que el tipo de racionalidad que hoy en día entró en crisis terminal –junto con la categoría de sujeto burgués u homo economicus– y que debe ser objeto de nuestra crítica es la racionalidad abstracta, puramente formal-instrumental (como la prescripta por las variadas familias positivistas o estructuralistas) o limitada únicamente a principios de orden en los juicios y a reglas de procedimiento aptas para la construcción del objeto matemático (como el entendimiento de Kant). Esa es la racionalidad abstracta que operó en la cabeza de todos los burócratas genocidas alemanes, argentinos y mundiales.

Por ello la racionalidad que ha sufrido una crisis terminal es aquella racionalidad que dejaba fuera de su ámbito nada menos que los valores y la ética (tan cuestionados por el positivismo o incluso por Max Weber en su metodología para las ciencias sociales); a la historia (por ser ésta un producto contradictorio de la actividad humana que jamás se subordina al plano de la lógica matemática, de la lógica trascendental o de las sobredeterminaciones económicas) y al sujeto (por constituir ese "plus" que excede siempre la mecánica determinación funcionalista de las estructuras, de los discursos y de las ideologías).

¿Qué hay debajo de esa razón abstracta que soslaya la ética, la historia, sus contradicciones y el sujeto? Por debajo está el mundo intersubjetivo de la praxis y de la vida, el mundo de las relaciones sociales y el mundo del deseo. Allí, en ese terreno, debe ubicarse el "materialismo" de la teoría crítica y de la filosofía de la praxis, no en la supuesta "objetividad espectral" inmodificable de las estructuras económicas, tan alabada –dicho sea de paso– por el discurso fetichista de los neoliberales.

¿Caerá automáticamente el capitalismo por sus contradicciones internas? ¿Debemos prepararnos para recoger como una fruta madura el derrumbe de la sociedad que condena a millones de personas al hambre? ¿Cómo acabar con esa "objetividad espectral" de las leyes económicas, hoy universalizadas a nivel mundial? La reificación fetichista elevada a grados inimaginables en 1867 (cuando Marx publicó "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto" como parte de *El Capital*) sólo podrá ser superada mediante la política. No la política entendida como la esfera meramente "superestructural" que desde afuera viene a legitimar una legalidad económica objetiva, sino desde una política que también debe penetrar en el plano de la subjetividad construyendo una voluntad colectiva de un sujeto social que jamás preexiste. El sujeto no existe, se crea. Hay condiciones objetivas previas (por eso no lo podemos hacer nacer de manera arbitraria ni caprichosa cuando se nos dé la gana), pero lo que determina es la creación de una voluntad colectiva. Las sociedades complejas nunca "caen" como una fruta madura...

La nueva racionalidad histórica y la cultura de la resistencia

Ni la economía ni el poder tienen vida propia (aunque así lo parezca por el proceso fetichista) ni la historia es inmodificable (pues ésta no es nada más que el producto abierto de la actividad humana). Poner en discusión esos dos presupuestos de la ideología neoliberal constituye hoy la gran tarea pendiente de la teoría crítica y de la cultura de la resistencia. La materialidad que debemos defender quienes nos apoyamos y utilizamos la teoría crítica y la filosofía de la praxis no es la materialidad de las leyes fisicoquímicas, la materialidad natural. Es, por el contrario, una materialidad estrictamente histórico-social que incluye el análisis de la dimensión material de la subjetividad como uno de sus componentes centrales (análisis de la subjetividad que no debe ser restringida únicamente a su dimensión praxiológica, laborativa y racional, sino que también debe extender su poder explicativo a la dimensión afectiva, simbólica e imaginaria) y también la problemática de la ética y los valores como ejes centrales de la materialidad.

¿Pero incluir a "la ética" y "los valores" dentro del radio de la nueva racionalidad no implica acaso caer en el idealismo? Sinceramente pensamos que no. Sólo se puede excluir a la subjetividad del materialismo si se entiende el materialismo como lo entendían los pensadores burgueses del siglo XVIII, esto es, como un materialismo mecánico que no entiende jamás la realidad como "actividad práctico-crítica" (Tesis sobre Feuerbach).

Veamos dos ejemplos empíricos, al alcance de la mano, para evitar toda disputa escolástica sobre estos problemas. Primer ejemplo: el Che. ¿Por qué su mensaje socialista insumiso y libertario perdura cada día más cuando las sociedades de aquellos que despreciaron a Guevara por su "idealismo", su "subjetivismo" y su "voluntarismo precientífico y romántico" se derrumbaron sin pena ni gloria? Cuando el Che postulaba la necesidad de crear un "hombre nuevo" y una "moral revolucionaria" junto al socialismo económico, ¿qué tipo de racionalidad estaba presuponiendo?

Segundo ejemplo: las Madres de Plaza de Mayo. ¿Por qué pasan los años y su mensaje de resistencia al poder de turno –empezando por el poder militar, el más poderoso y sanguinario de todos– se acrecienta mientras cada vez se hunden más por la pendiente del descrédito popular todas las formas de hacer política "realista" y "pragmática"? ¿Qué tipo de racionalidad estaban proponiendo de hecho las Madres –aun sin teorizarla– cuando fueron caracterizadas como "locas" por la dictadura militar y buena parte de la dirigencia política argentina que la apoyó (sin olvidar tampoco a algunos intelectuales lúcidos y biempensantes que las despreciaron y las siguen despreciando)?

En ambos casos, en el Che y en las Madres, encontramos demostraciones empíricas y concretas, bien terrenales, de lo que significa en Argentina y en América latina una racionalidad histórica que no prescinde de lo subjetivo, que no separa la ética de la política, el decir del hacer, la táctica de la estratégica, el realismo de la utopía, la racionalidad de las formas "objetivas" del materialismo subjetivo.

Ese nuevo tipo de racionalidad, a falta de un mejor nombre, podríamos denominarla "dialéctica" (a pesar de que este término ha sido enormemente bastardeado en el siglo XX para legitimar cualquier cosa). Es precisamente la racionalidad dialéctica la que incluye en su seno tanto a la racionalidad lógico-formal del entendimiento científico (defendido históricamente por el racionalismo y la Ilustración) como a la dimensión subjetiva de los afectos, la ética, los valores, la imaginación y la voluntad (subrayados históricamente por el romanticismo, el psicoanálisis y el marxismo antipositivista). Ambos planos deben ser incorporados como parte de un nuevo proyecto histórico de emancipación, a riesgo de caer en la unilateralidad ya sea de la racionalidad cosificada y fetichista del positivismo, ya sea del irracionalismo posmoderno. Sólo desde este otro lugar se podría rescatar, desde la teoría crítica, la voz de los vencidos, la racionalidad de los "irracionales" (aquellos que se opusieron con todos los medios a la mano –incluida la fuerza material– contra el poder de turno), la perspectiva histórica de los excluidos de la historia, los "anormales", los que no entran en el progreso y la modernidad capitalista. Debemos someter sin contemplaciones a crítica a la historia contada desde los vencedores, "desde arriba", desde la racionalidad del más fuerte. Así se relató durante demasiado tiempo la conquista de América, las guerras coloniales de rapiña europea o incluso la guerra al Paraguay en el siglo XIX. Una historia contada –aun en nombre del marxismo "progresista" y determinista– desde la legitimación retrospectiva de los triunfadores, aunque éstos hayan sido asesinos y reaccionarios, porque el proceso histórico en su conjunto habría sido, supuestamente, necesario e ineluctable y porque los vencidos –llamados invariablemente "bárbaros", "irracionales", etc., etc.– carecían "de un programa objetivo para desarrollar las fuerzas productivas"...

El desafío de nuestra generación

¿Debemos aceptar los consejos irónicos y cínicos de aquellos que con sorna y una sonrisa sobradora en la boca nos recomiendan "hacer buena letra", no molestar a nadie, ir escalando de a poquito y archivar para siempre la rebeldía en un cómodo escritorio?

A contramano de estas "sugerencias" hoy hegemónicas en la cultura oficial y a diferencia de la actitud de las vanguardias (estéticas y políticas) que a lo largo de todo el siglo XX se (auto)fundaron a partir de la ruptura completa con el pasado, con la herencia pretérita, por una paradoja de la historia que nos toca vivir y que no elegimos, nuestra generación, la que no vivió los '60 ni los '70, la que creció con la dictadura y padeció cada una de las traiciones y defecciones de la pomposamente denominada "transición a la democracia", necesita recuperar la rebeldía y recomponer los lazos con el pasado. Nuestra generación necesita imperiosamente, para poder crecer, para poder crear y vivir -políticamente– su propia experiencia, retomar la herencia del pasado, buscar, hurgar, investigar, preguntar y escuchar, en suma: recomponer los hilos rotos entre la generación rebelde del '60 y el '70 y nuestra generación.

Necesitamos someter a discusión el hiato que nos indujeron a aceptar de modo prepotente y coactivamente, entre aquellos que hicieron una apuesta vital por la revolución socialista (hayan sido guevaristas o peronistas o cristianos o trotskistas o de otras tradiciones de izquierda) y nosotros, los que sólo tenemos como perspectiva delante nuestro la tristeza de votar cada cuatro años para avalar a distintos tecnócratas neoliberales que reciben e implementan obedientemente instrucciones de las instituciones financieras internacionales.

Se trata entonces de **recuperar las tradiciones** (el gesto más antitético que puede existir para las vanguardias), de marcar la continuidad, hasta ahora rota, quebrada y fragmentada. **Pero no todo es continuidad y prolongación lineal.** Nuestra generación también necesita hacer un beneficio de inventario con las prácticas de los '60 y '70 para no repetir los errores que impidieron transformar la Argentina. Se nos ocurre, como mínimo, un ejemplo puntual: ¿se puede seguir hoy repitiendo y recreando tal cual sucedía en los '60 y los '70, el sectarismo salvaje y canibalesco de nuestra izquierda, basado en la idea de que cada grupo, cada colectivo, cada agrupación y cada organización es por definición "LA ORGA", "el núcleo de acero", "La vanguardia autoesclarecida"? Si yo soy "LA ORGA", el grupo que tengo al lado, aunque comparta conmigo el 95 por ciento de mi proyecto automáticamente se convierte en "pequeñoburgués", "revisionista", "reformista", etc., etc... (¿No es acaso eso mismo aquello que Freud denominaba "el narcisismo de las pequeñas diferencias"?).

La mejor manera entonces de reconstruir una izquierda crítica, una nueva izquierda que se haga cargo de lo mejor de la herencia de los '60 y los '70 pero con una perspectiva de futuro presupone no aceptar todo el pasado como un paquete cerrado. Porque precisamente ésa es la intención de los grandes monopolios editoriales que venden, gracias a una operación de marketing que no tiene nada que envidiarle a una empresa dedicada a la salsa de tomate o a las gaseosas, libros, folletos, revistas, posters y afiches de personajes de los '60 –cuya máxima expresión es la imagen mercantil del Che– con la finalidad de banalizar el pasado. Sí, banalizarlo, trivializarlo y convertirlo en objeto de consumo pasivo destinado a canalizar culpas, malas conciencias y fantasías que compensan en su brillo la opacidad del presente que vivimos. Si partimos desde una nueva racionalidad histórica que da cuenta también de la subjetividad y si pretendemos construir un nuevo sujeto colectivo no disciplinado, se trata entonces de recuperar la herencia revolucionaria, la tradición de lucha y resistencia cuestionando al mismo tiempo el marketing y el "revival" acrítico.

La civilización represiva y la lucha por una nueva racionalidad

Nuestra actual civilización capitalista no condena ni neutraliza la pulsión de muerte y el instinto de agresión sino que los potencia al infinito, los multiplica y los institucionaliza hasta convertirlos en sistema, en un nuevo Moloch neoliberal que necesita "sacrificios" humanos periódicos, particularmente de niños hambrientos y harapientos –nuestros "chicos de la calle"– para calmar sus iras divinas (las del Mercado globalizado). Es un tipo de civilización que reprime violenta y salvajemente los impulsos solidarios que se meten en el sentido común por entre los intersticios del poder y la hegemonía reinante y que al mismo tiempo produce una nueva subjetividad disciplinada y arrodillada ante sus productos. La racionalidad de la parte (individual, fragmentada y completamente aislada) presupone la irracionalidad del conjunto social.

Frente a este tipo históricamente transitorio de civilización, la gran tarea pendiente, en aras de la nueva racionalidad y de la verdad, consiste en destruir el mundo de lo que Karel Kosik denominó "fetichismo de la pseudoconcreción" y nosotros podríamos caracterizar como la inversión alienada de la pseudorracionalidad, la guerra disfrazada de paz, el genocidio sistemático y el gatillo fácil transmutados en "seguridad y orden", la fragmentación y la dominación en nombre del consenso contractual y el "respeto a las diferencias", la explotación transfigurada en libertad del mercado y "libertad de trabajo", la exclusión presentada como modernidad, la barbarie capitalista desplegada como el reino de la "normalidad" y la resistencia disidente perseguida y reprimida como "locura", "demencia" e "irracionalidad".

Sí, la gran tarea pendiente debe intentar realizarse en aras de la razón y de la verdad, pero no de una verdad y una razón abstractas y formales que se impondrían por sí mismas, como el final feliz de una historia lineal, evolutiva y ascendente. La historia nada nos regalará (incluso nos quitará...). Sino de una verdad y una razón que sólo adquieren su sentido en las relaciones de lucha y en el proyecto libertario en las que están insertas.

Por ello, a pesar de todas las reservas que podamos mantener frente al empirismo de Galileo Galilei, bien podríamos concluir recordando entonces aquel hermoso pasaje de la obra de teatro de Bertolt Brecht, cuando elpersonaje representado por un monje le pregunta a Galileo: "¿Y usted no cree que la verdad, si es tal, se impone también sin nosotros?" y Galileo le responde: "No, no y no. Se impone tanta verdad en la medida en que nosotros la impongamos. La victoria de la razón sólo puede ser la victoria de los que razonan".